



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

## **Romantisches**

**Walzel, Oskar**

**Bonn, 1934**

I. Friedrich Schlegel, Kant und Fichte

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-99238](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-99238)

## Frühe Kunstschau Friedrich Schlegels

### 1. Friedrich Schlegel, Kant und Fichte

Jeder Versuch, Friedrich Schlegels Denken, zumal in seiner Frühzeit, zusammenzufassen und darzustellen, steht immer wieder vor der Tatsache, daß Schlegel nie beharren will, sondern ein ständiges Werden erlebt, und daß solcher willigen Wandlungslust aphoristische Ausdrucksform am besten entspricht, wie sie ihm — nicht nur im „Fragment“ — lieb ist. Nicolai Hartmann gelangt bei der Betrachtung der Philosophie Schlegels im ersten Teil seiner „Philosophie des deutschen Idealismus“ (Berlin und Leipzig 1923 S. 215) zu dem Endergebnis, Schlegels Gedankenwelt sei eine verwirrende Mannigfaltigkeit verstreuter Keime. „Weder Schlegel selbst, noch irgendein anderer aus dem romantischen Freundeskreise hat diese Keime durchzuführen gewußt. Das „System“, das ihm selbst als philosophische Aufgabe vorschwebte, lag nicht in der Reichweite seiner Fähigkeiten. Er weiß um diese Grenze seines Könnens, er weiß auch, daß er mit seinem gedanklichen Ringen im ersten Anfang einer großen Bewegung steht, und — läßt es bewenden bei verstreuten Lichtblitzen, die ihm aufleuchten.“ Ausdrücklich sagt Hartmann hingegen an anderer Stelle (S. 220), daß die Fülle hingeworfener Gedanken splitter Friedrich von Hardenbergs dem aufmerksamen Leser das Material einer eigenartigen, durchaus geschlossenen Weltanschauung darbieten. Hartmann entwickelt diese Weltanschauung; freilich will er auch die verstreuten Keime der Gedankenwelt F. Schlegels im Zusammenhang überschauen.

Inzwischen ist wieder mehrfach versucht worden, und gewiß mit Erfolg, solche Überschau herzustellen, nicht nur im Bereich von F. Schlegels Frühzeit, auch seiner späten Leistungen. Trotzdem gilt nach wie vor für F. Schlegel, was er selbst von Platon sagt: „Er ist nie mit seinem Denken fertig geworden, immer beschäftigt, seine Ansichten zu berichtigen, zu ergänzen, zu vervollkommen, und in diesem immer weiter strebenden

Gang seines Geistes nach vollendetem Wissen und Erkennen, diesem ewigen Werden, Entwickeln und Bilden seiner Ideen, das er in Gesprächen künstlich darzustellen suchte, muß das Charakteristische seiner Philosophie gesucht werden, wenn man nicht in Gefahr geraten will, ihren Geist zu verkennen, und auf dem Wege einer irrigen Untersuchung zu ganz schiefen und falschen Resultaten zu gelangen."

Klingt das nicht, als wolle Schlegel sein eigenes Wesen in Platon hineindeuten? Er tat es zu einer Zeit, die dem Denken seiner Anfänge noch nahestand, es aber auch schon überwinden wollte. Die Stelle findet sich in E. J. F. Windischmanns Ausgabe der „Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806" (Bonn 1836/7 I, 364), in dem Abschnitt „Historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer successiven Entwicklung".

Wie diese Vorlesungen überhaupt zählt auch der Abschnitt, der die Geschichte der Philosophie bis Schelling umreißt, zu den ersten Versuchen Schlegels, vom Aphorismus und von Aufsätzen, die tatsächlich aus Aphorismen bestehen, zu größeren geschlossenen Arbeiten fortzuschreiten, wie es die künftigen Werke Schlegels sind. Der Abschnitt ebenso wie die ganze Reihe der Vorlesungen ist bemerkenswert, auch weil hier noch genug Jugendaufichten Schlegels sich antreffen lassen. Schon kündigt sich die Weltanschauung seiner Spätzeit an. Aber sie arbeitet vorläufig noch stark mit altem Besitz. (Verwiesen sei auf Heinrich Nemes knappe Zergliederung im Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1930 373 ff., 499 ff.) So wird der Abschnitt zu einem wichtigen Zeugnis auch für das Denken des jungen Schlegel, wichtig vor allem, weil diesmal endlich etwas Vollständigeres an die Stelle vielgestaltiger Einzelurteile tritt. Wirklich zieht Schlegel die Summe aus den vielen Eindrücken, die ihm sich ergeben hatten, als er sich in ältere Philosophie versenkte und als er, unmittelbarer Zeitgenosse, das Werden jüngster, zunächst deutscher Philosophie miterlebte. Eindeutiger wird sein Urteilen, weil es nicht länger aphoristisch den einen Philosophen mit dem andern vergleicht, sondern jedem seine Stelle und seinen Rang im Rahmen des Ganzen zuweisen muß. (Wieweit sich das in Schlegels Jenaer Vorlesungen vom Winter 1800 auf 1801 vorbereitet, wird sich ermessen lassen, sobald die von Josef Körner angekündigte Veröffentlichung der Mitschrift eines Hörers gedruckt vorliegt.)

Wie genau dies Urteilen mit den Ansichten seiner Frühzeit übereinstimmt, bestätigt Schlegel schon durch die Schätzung, die jetzt dem „vollständigsten, merkwürdigsten System des Idealismus" zuteil wird, „das je aufgestellt ward", der Philosophie Fichtes. In ihr gipfelt die Dar-

stellung. Sie ist von Anfang an vorbereitet. Neben Fichte spielt Schelling nur eine bescheidene Rolle. Kant vollends wird herabgedrückt; gegen ihn wendet sich Schlegel mit Kampfmitteln, die er Fichte dankt. Kants Denken wird als synkretistisch bezeichnet.

Schlegel wird nicht müde, wieder und wieder zu sagen, daß Kants Philosophie sich aus „intellektuellen“ und aus empirischen Bestandteilen zusammensetze. Vermischung entgegengesetzter Denkarten führe indes nie zur Wahrheit. Nur Selbstdenken werde von solchem Synkretismus angeregt, mehr als durch ein vollendetes philosophisches System. Spinoza habe keine Schüler erzogen. So ergibt sich (I, 460) als Schlegels Urteil über Kant: „Nirgend ist... der Anreiz zum Selbstdenken größer als bei Kant, der mit einem geraden ernstern, unveränderlichen Streben nach der Wahrheit eine ungeheure Fülle von Ideen und Kenntnissen aus allen Fächern des menschlichen Wissens, eine große Originalität, eigentümliche Ansichten des Lebens, vielen Wit und andere zu der Philosophie eben nicht absolut nötige Fähigkeiten verband; jedoch hat er nicht allein durch diesen Ideenreichtum, sondern auch und vielleicht noch mehr durch das Schwierige seines Systems so sehr den Geist des Selbstdenkens erregt und so viele bedeutende Nachfolger geweckt.“

Überträgt Schlegel nicht auch auf Kant, was er selbst auf dem Boden der Philosophie leisten zu können meinte? Auch ihm war es gegeben, dank seiner Fülle von Kenntnissen, seiner Originalität, seinem „Witz“ (der Begriff ist natürlich in Schlegels besonderem Sinn zu nehmen), auch dank seinem Streben nach Wahrheit anzuregen, aber nicht ein System aufzubauen. Nur klingt hier immer mit, daß Schlegel zu Kant nichts Besseres zu sagen hat als: Du bist nicht in strengerem Sinn als ich Philosoph.

Doch nicht bloß ein Vorspiel für künftige Philosophie ist ihm Kant. Zu Kants eigentlichen Wegweisern macht er Bacon und Newton. Die Grundidee zur Kritik der Vernunft sei aus Bacon entlehnt; Kants Sittlichkeitslehre sei ein Versuch, für Sittlichkeit ein ebenso allgemeines, unerschütterliches Gesetz zu finden, wie Newton es in der Physik aufgestellt hat. Was dies zweite meint, ergibt sich aus Schlegels Überzeugung (I, 453), Newton sei zu den materialistischen Empirikern zu zählen. Der Einspruch der deutschen Romantik gegen Kants kategorischen Imperativ konnte nicht später ausgewertet werden.

Den dunkelsten Teil der Philosophie Kants nennt Schlegel die Lehre vom Verstand. Die Dunkelheit rühre größtenteils von den Keimen besserer Philosophie her, die gerade hier am häufigsten und häufigsten vorkämen. Schlegel gibt zu erkennen, daß er den Entwickler solcher Keime in Fichte erblickt. Seien doch die Keime des „Idealismus“ bei

Kant am deutlichsten und klarsten ausgesprochen, aber doch so einzeln, so rhapsodisch, in so vielen Widersprüchen, daß man damit gar nicht auf reine kommen könne. „Man findet einzelne Stellen, wo es ganz bestimmt scheint, als behaupte Kant, der Geist schaffe sich die Gesetze selbst, dann aber auch wieder andere, die diesen widersprechen; er unterordnet die Dinge den Formen und Gesetzen des Geistes so sehr, daß man nicht einsieht, warum er sie nicht eben auch zu Produkten des Geistes macht“ (I, 465).

Idealismus ist für Schlegel erst Fichtes Philosophie. Doch wiewohl er Kant mehr zu den Empirikern als zu den Idealisten rechnet, gesteht er zu, bei Kant bestünden so viele Spuren und Keime des Idealismus, daß er als Wiedererwecker und Stifter des Idealismus angesehen werden könne. Ganz Kants Erfindung und gewiß sehr verdienstlich nennt Schlegel den Gedanken, daß der Philosophie eine Kritik der Philosophie vorangehen müsse. Hier und da habe Kant sich auch seinem Ideal genähert. Echt schlegelisch fügt er hinzu, es wäre noch mehr der Fall gewesen, wenn Kant mehr Philolog gewesen wäre und mehr philologische, kritische Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie genommen hätte.

All das ist für Schlegel nur die Unterlage, auf der er das Denkmal Fichtes aufrichtet: „Er entwickelte die kantische Philosophie nicht zu dem, was Kant daraus entwickeln wollte, sondern wie sie durch fortgesetzte, strenge Konsequenz notwendig entwickelt werden mußte.“ Das ist der Leitgedanke, nicht nur für die geschichtliche Übersicht der Philosophie, vielmehr für die Kölner Vorlesungen überhaupt. Was jetzt über Fichte gesagt wird, beruft sich ausdrücklich auf die Begriffsbestimmung des Idealismus, die vorher im „Anhang zur Logik“ (I, 211 ff.) geboten worden war; hier wie dort soll Aristoteles als Vorläufer Fichtes gelten. Erfinder, wie die Geschichte der Philosophie nur wenige aufzuweisen hat, wird für Schlegel Fichte durch seine Form und seine Methode. Fichtes Philosophie sei gleichsam eine ganz neue Wissenschaft, ihre Form ganz originell und seine eigene Erfindung, ganz eins mit dem Geist seiner Philosophie und durchaus philosophisch. Den Eigenwert solcher Form schätzt Schlegel hoch ein; Mängel eines Systems gelten ihm nicht als Hindernis der Formvollkommenheit. So habe sich Fichtes System nicht völlig entwickelt, weil er sich aus subjektiven Gründen auf das Gebiet der bedingten Ichheit beschränkte und aus Furcht vor Schwärmerei nicht zum Idealismus der unbedingten Ichheit fortschritt. Hier meldet sich an, was Schlegel von Fichte scheidet.

Von Fichtes „Grundriß der Wissenschaftslehre“ wäre nur noch ein Schritt zum transzendenten Idealismus übrig gewesen. Vielmehr sei er

seitdem zum empirischen Idealismus Kants zurückgekehrt. „Wäre er auf dem ersten Wege fortgeschritten, so würde er in der Moral und Religion gewiß auf ganz andere Resultate gekommen sein, als Kant“ (I, 470). Überhaupt ist für Schlegel Sittenlehre wie Naturrecht Fichtes nur Anwendung seiner Methode auf Kants Sittenlehre und auf das allgemein bestehende Naturrecht.

Schon kündigt sich an, daß Schlegel, wie er Kant nur zu einem Vorbereiter Fichtes macht, auch Fichte bloß deshalb so hoch emporhebt, weil er sich als Vollender der Philosophie Fichtes fühlt, als den eigentlichen Schöpfer des transzendenten Idealismus. Er will mit Fichtes Methode aus Fichtes Denken die Folgerungen ziehen, die von Fichte nicht gezogen worden sind. Es geschieht im nächsten Abschnitt, in der „Theorie der Anschauung“, dem ersten Kapitel der „Psychologie als Theorie des Bewußtseins“. Hier wird ausgeführt, was vorher angedeutet ist: die Auseinandersetzung mit Fichtes Lehre des Bewußtseins. Verglichen werden die Bewußtseinslehre Fichtes und die Schlegels, immer freilich in der Überzeugung, daß Fichtes Bewußtseinslehre die bisher vollkommenste, ausgebildete sei (I, 468).

Schlegel geht, sein Glaubensbekenntnis zu gestalten, von dem Gegensatz des Seins und des Werdens aus. Nur der Begriff des Werdens erlaube, die Unendlichkeit, die wir in uns finden, mit dem Gefühl der Beschränktheit im Leben zu vereinigen. Gebe es nur ein Werden, so sei das Endliche, wenn auch extensiv begrenzt, doch intensiv durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit immer unendlich.

Schlegel verwerft den Begriff des Strebens, der für Fichte und für dessen Wissenschaftslehre hohe Bedeutung hat, weil auch ihm der Begriff Voraussetzung für alle Erkenntnis bedeutet. Schlegel folgert: Der Gegenstand des Strebens muß, wie er außerhalb des Strebenden ist, auch in ihm sein. Wäre er nicht Besitz des Geists, so wäre kein Streben möglich. Gerade weil das Gefühl eines Widerspruchs zwischen Endlichem und Unendlichem in uns besteht, so verrät sich, daß unser Ich ein Behälter des einen wie des andern, folglich nicht nur endlich, sondern unendlich sei. Das Gefühl der Beschränktheit, das uns im Leben beständig begleitet, ist mithin nur durch die Annahme zu erklären, daß wir nur ein Stück von uns selbst sind. Das führt zu dem Glauben an ein Du. Dies Du ist nicht etwas uns Entgegengesetztes oder Ähnliches (Mensch gegen Mensch; Tier oder Stein gegen Mensch). Es ist ein Gegen-Ich und deutet auf ein Ur-Ich. „Dieses Ur-Ich ist der Begriff, der eigentlich die Philosophie begründet... Unser Ich, philosophisch be-

trachtet, enthält also eine Beziehung auf ein Ur-Ich, und ein Gegen-Ich; es ist zugleich ein Du, Er, Wir" (2, 19 f.).

Folge ist die Unmöglichkeit eines Nicht-Ichs außer dem Ich. Die Außendinge sind also nicht Nicht-Ich, nicht ein toter, matter, leerer, sinnlicher Widerschein des Ichs, der dies Ich auf eine unbegreifliche Art beschränkt, sondern ein lebendiges, kräftiges Gegen-Ich, ein Du.

Schlegel geht noch einen entscheidenden Schritt weiter: Durch die Idee des Werdens wird das Ich zu einem Ur-Ich, durch solche Erhöhung des Begriffs Ich die Idee des Werdens zu einem Begriff der Welt. „Gibt es gar kein Ich neben dem Ich, und ist alles Werden nur ein werdendes Ich, so ist ja dieses Ich, als der Inbegriff von allem, gerade das, was wir sonst Welt nennen.“ Die Welt ist also ein unendliches Ich im Werden und gleichsam eine werdende Gottheit.

(Es läßt sich begreifen, daß der Herausgeber Windischmann diese Äußerung Schlegels nur mit Bangen wiedergab. Er fügt ihr (2, 397) eine Anmerkung bei. Sie will verhindern, daß man meine, Schlegel denke an eine göttliche Vollkommenheit, die dem Ich ursprünglich eigen sei. Es sei nur die Rede von einer ersten Aussicht des Ichs auf Unendlichkeit. Wie es eigentlich gemeint ist, lehre der Schluß der Vorlesungen (2, 396): Das anfangs selbstvertrauende Ich werde erst durch sittliche Selbstbeschränkung und durch lebendigen Glauben an Gott, die ewige Liebe und Vollkommenheit, zu Gott erhoben und nehme erst dann an der Göttlichkeit teil. Ein wertvoller Beleg für das, was von Benno von Wiese in der Schrift über Schlegel (Berlin 1927) „Einbauung der romantischen Ideologie in das katholische Glaubenssystem“ genannt wird. Wiese erwähnt die Äußerung Schlegels S. 107.)

Nun meint Schlegel, seine Philosophie als vollendeten und kritischen Idealismus erwiesen zu haben. Ausdrücklich scheidet er sie von Fichtes Ansicht (2, 26 f.). Fichte sei um der Identität des Ichs und Nicht-Ichs willen seiner höhern und bessern Philosophie untreu geworden. Schlegel fühlt sich mit Fichte einig in der Annahme, das Ich sei zugleich Objekt und Subjekt, aber er möchte für diese Wendung Fichtes einsetzen: Das Ich wird sich selbst zum Objekt; er möchte an Stelle eines Geins also ein Werden walten lassen. Die in sich zurückgehende Tätigkeit dulde kein Gein, da ein Zurückkehren nicht statthaben könne, ohne vorher aus sich herauszugehen. Zurückkehren wie Ausfichherausgehen sei bei stetem Beharren nicht möglich.

Ferner stellt Schlegel dem „Machen des Ichs“, wie er es bei Fichte entdeckt, ein „Finden des Ichs“ entgegen. Das Ich findet sich, indem es sich als Teil oder Ableitung des Ur-Ichs erkennt. Wer wie Fichte das Ich

durch die willkürliche, freie und erhöhte Tätigkeit des Denkens „macht“, verfallt dem Irrtum, unser eigenes abgeleitetes Ich für den Schöpfer unseres Selbst, also auch Gott für ein Geschöpf des Menschen zu halten. (Schon hier ist überwunden, was für Windischmann bedenklich geschehen hatte.)

Schlegel kommt auf diesen Vorwurf zurück, wenn er für die Heidelberger Jahrbücher 1808 die drei Schriften Fichtes von 1806 bespricht. Scheint es nicht, als lenkten diese Schriften, zunächst die „Anweisung zum seligen Leben“, einem Ziel zu, das nicht weit von Schlegels Absichten liegt? In ihnen wandelt ethischer Idealismus sich in religiösen; an die Stelle des „absoluten Ichs“ tritt die Gottheit. Doch sogar wenn Fichte nicht den Begriff der Substanz, gegen den sich Schlegel in den Kölner Vorlesungen dauernd wehrt, nun wiederaufgenommen hätte, von Schlegels Standpunkt wäre Fichtes Religiosität irreligiös geblieben. Ganz im Sinn der Vorlesungen erklärt die Besprechung (Kürschners Deutsche National-Litteratur 143, 335), die Religiösen Fichtes dürften sich von der Gefahr und dem Verdacht der Selbstvergötterung schwerlich ganz freisprechen können.

„Sinngedichte. 1815“ überschrieben sind (Sämtliche Werke, 2. Originalausgabe 10, 50) Spottverse, die Schlegels Einwände gegen Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“ in knappste Form bringen. Da wird ein Verspaar des Angelus Silesius zum Wahlspruch des „heutigen Weisheitslehrers“ umgedichtet und umgekehrt:

Ich bin das Ich und Er, bin auch das Du in Dir;  
D'rum geb' ich mir allein, nicht Gott die Ehrgebühr.

Es folgt die „Anfrage“:

Jenen alten sehr lieblichen Spaß von dem Subjekt und Objekt,  
Der auf den Gassen nun klingt, werdet Ihr nimmer ihn satt?

Wer möchte diesen Sinngedichten noch anmerken, wie eng sich Schlegel einst mit Fichte verbunden gefühlt hat? Nun war manches überwunden, was in den Vorlesungen zu Gunsten Fichtes gesagt worden war, trotz allen Einsprüchen, die auch sie schon bringen.

Weder wie weit die Kölner Vorlesungen in älteren Äußerungen Schlegels sich vorbereiten, noch wie weit sie solchen älteren Bekenntnissen widersprechen, sei hier im einzelnen untersucht, auch nicht im Bereich von Schlegels Urteil über Kant und Fichte. Sie sind mir im Augenblick wichtig als erster Schritt zu einer Synthese der Weltanschauung Schlegels. Als solcher Versuch bedeuten sie einen ruhenden Punkt in der Flucht der Wandlungen seiner Philosophie. Sie werden dadurch zu einem Maßstab, diese Wandlungen zu bemessen. Doch auch dieser

Maßstab ist mir nur wichtig, soweit er letzten Endes für die Dichtung etwas bedeutet. Ich will nicht den Erforschern der Philosophie ins Handwerk pfuschen, sondern nur der Ergründung des Werdens der Dichtung dienen, überzeugt freilich nach wie vor, daß dies Werden nur dann sich ergründen läßt, wenn die weltanschaulichen Voraussetzungen in Betracht kommen.

Nur aus diesem Grund gab ich hier an, wie die Kölner Vorlesungen über Kant und über Fichte sich äußern. Denn Kant und Fichte haben in erster Linie die ästhetische Selbstbesinnung Schlegels in seiner Frühzeit bedingt. Die Kölner Vorlesungen lassen diesen Zusammenhang allerdings gar nicht spüren. Was sie über Kant und Fichte sagen, berührt in keiner Weise das Gebiet des Ästhetischen. Wenn immer noch über Schlegel geurteilt wird, er sei der typische Romantiker in seiner absoluten Überordnung der Kunst über jede Form des Geistigen, so macht sich an den Stellen, die oben gemustert sind, diese Überordnung nicht im geringsten geltend. Die Einwände, die gegen Kant und doch auch gegen Fichte hier erhoben werden, beharren durchaus im Bereich der Erkenntnis und der Sittlichkeit.

So liegt von vornherein nahe, daß die Vorlesungen verschweigen, welche Bezüge zwischen Schlegel und den beiden Philosophen sich auf dem Boden des Ästhetischen ergeben hatten. Nur der Kenner bemerkt, daß trotz allen Einwänden vieles unbestritten bleibt, was einst der Forschung Schlegels den Weg gewiesen hat, in das Wesen von Kunststücken einzudringen. Selbstverständlich klang, was er damals über Kant, und sogar, was er über Fichte sagte, anders und zustimmender als die Sätze der Vorlesungen.

## II. Schlegels Bekenntnis von 1793

Den Zusammenhang zwischen dem jungen Schlegel und den beiden Führern seiner Frühzeit habe ich mehrfach und nicht nur in meiner „Deutschen Romantik“ zu erkunden versucht. Im ganzen und großen wird das heute nicht viel anders angefaßt. Großzügig geschieht es in einer jüngsten Untersuchung, in Otto Manns ideengeschichtlicher Zusammenfassung „Der junge Friedrich Schlegel, eine Analyse von Existenz und Werk“ (Berlin 1932). Helmut Folwertschmys Breslauer Dissertation „Friedrich Schlegels Verhältnis zur Philosophie“ (1930) erörtert mit Einsicht Zeugnisse für Schlegels Verhältnis zu Kant, auch zu Schiller, die ich hier zu betrachten habe.